ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXXV-XXXVI, zeszyt 2 – 1987-1988

ELŻBIETA WOLICKA

AKTUALNE I OSTATECZNE
ROZWAŻANIA O PRZEŻYWANIU CZASU

Motto:
Jezus Chrystus zmartwychwstał. Ktokolwiek w to wierzy
Nie powinien zachowywać się tak jak my,
Którzy straciliśmy górę i dół, prawo i lewo, niebiosa i otchłanie,
A próbujemy jakoś przebrnąć...
[...]
Milczą teologowie. A filozofowie
Nie odważają się nawet spytać: "cóż jest prawda?"
I tak, po wielkich wojnach, w niezdecydowaniu,
Prawie że dobrej woli, ale niezupełnie,
Pracujemy z nadzieją. A teraz niech każdy
Wyzna sobie: "Zmartwychwstał?" "Nie wiem czy zmartwychwstał"!

Czesław Miłosz. *Sześć wykładów*

"Ja" tkwiące pierwotnie w świecie "ja-to", to znaczy "ja", które nie staje wobec żadnego "ty", a tylko otoczone jest mnogością różnorakich "treści", nie doświadcza aktualnej obecności, zna tylko przeszłość. Inaczej mówiąc, jak długo człowieka zadowalają rzeczy, które ma w zasięgu swego doświadczenia i których używa, tak długo żyje w czasie przeszłym, a jego chwila teraźniejsza pozbawiona jest sensu obecności. Posiada on tylko rzeczy, które należą do czasu przeszłego. To, co obecne, nie jest ulotne ani przemijające, ale jest tym, co żyje i uobecnia się w swej nieustannej ciągłości. Przedmiot nie jest ciągłością, lecz stanem rzeczy, byciem w zawieszeniu, przerwą i ostrym odgraniczeniem, skamieliną, brakiem relacji i nieobecnością bytu. Prawdziwie bytujące żyje w obecności – "życie" przedmiotów należy do przeszłości.

Martin Buber. *Ja i ty*

Wobec wielkich tajemnic wiary "zwykły" chrześcijanin staje z uczuciami fascynacji oraz zakłopotania i onieśmielenia, gdy mu przychodzi o nich mówić językiem "człowieka z ulicy", nie wyszkolonego dostatecznie w naukach teologicznych. Jednakże "wiara szuka rozumienia", więc choćby brak było specjalistycznych narzędzi analizy teologicznej, a także niezbędnej do takiej analizy erudycji, szuka się jednak rozumnej wykładni dla własnych "przyświadczeń wiary". Szuka się przede wszystkim środków i

sposobów wyrażania doświadczeń – nazwijmy je doświadczeniami podstawowymi wiary – w których aspekt osobowo-egzystencjalny wiąże się z tą szczególną i wieloimienną, by tak rzec, intuicją Transcendencji, intuicją, która skierowuje umysł ku Słowu Objawienia, aby tam znajdował dla siebie oparcie, niejako zakotwiczenie.

Prawda wiary o zmartwychwstaniu Chrystusa i o naszym – w Nim i przez Niego – zmartwychwskrzeszeniu stanowi samo serce chrześcijaństwa: "Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał – próżna jest nasza wiara" (1 Kor 15, 14). Wpisuje się zarazem w kontekst egzystencjalnego doświadczenia czasu, dziejowości, "zanurzenia w historii". Doświadczenie to dzisiaj nabrało szczególnej, można powiedzieć bolesnej, aktualności. Wokół danych tego doświadczenia oraz jego związków z podstawową, egzystencjalnie pojmowaną intuicją wiary, która "szuka zrozumienia" samej siebie, koncentrują się poniższe rozważania. Z natury rzeczy będą miały charakter "aporetyczny" – zapytujący – jest to zresztą rys nieodłączny wszelkich medytacji, które krążą wokół Tajemnicy i są próbą zarysowania jej granic, przynajmniej przez sformułowanie pewnych pytań, jakie się wyłaniają z opisywanej sytuacji. Znamię tajemnicy noszą nie tylko intuicje związane bezpośrednio z wiarą (chrześcijańską), ale również te, które dotyczą faktu ludzkiego bycia, ludzkiej egzystencji. "Apofatyczność" owych doświadczeń wydaje się nieodłącznym ich współczynnikiem. Subiektywne przeżywanie czasu, z którym przecież tak ściśle sprzężona jest ludzka codzienność, jest bodaj najbardziej charakterystycznym przykładem takiego "krążenia wokół Nieznanego".

Rozważania niniejsze nie mają charakteru roztrząsań teoretycznych. Poza ich obrębem znajdują się zarówno ogólne koncepcje czasu, jakie funkcjonują w naukach fizykalnych, jak również interpretacje proponowane przez rozmaite chronologie filozoficzne – zresztą kwestia oddzielenia naukowych oraz filozoficznych wykładni nie jest już dziś bynajmniej oczywista i wypowiadanie się na temat t e o r i i czasu bez dostatecznej znajomości współczesnego stanu wiedzy naukowej w tym przedmiocie (choćby prac Heisenberga czy von Weizäckera) oraz bez prezentacji głównych koncepcji filozoficznych (np. Bergsona, Husserla czy Heideggera) byłoby karkołomnym przedsięwzięciem. Nie mam także zamiaru zapuszczać się na grząski teren tych kontrowersji teoretycznych, odziedziczonych po humanistyce XIX-wiecznej, które obrodziły "dylematem historycyzmu" i odbiły się szerokim echem metodologicznego "kryzysu" nauk humanistycznych (historycznych) oraz ich teorii. Przedmiotem moich rozważań są wyłącznie te dane, których dostarcza egzystencjalne i subiektywne doświadczenie czasu, ujęte w kategoriach namysłu humanistycznego, w poziomie refleksji "dnia codziennego", nienaukowej, możliwie najmniej obciążonej językiem profesjonalnym. Dokonany przeze mnie wybór postawy nie bywa zresztą obcy także profesjonalnym filozofom, by przytoczyć piękną i trafną uwagę Krzysztofa Pomiana: "Życie codzienne bez przerwy rodzi filozofię, bo rodzi problemy, które mogą być tylko przez nią rozpatrywane, bez względu na to, czy są one, czy też nie – sformułowane w języku dyskursywnym, rozpatrywane tak, by udzielić minimalnej przynajmniej satys-

fakcji ludziom, których trapią one i gnębią, dla których są one dosłownie, nie w przenośni, sprawami życia i śmierci".

Truizmem może się wydawać stwierdzenie, że subiektywne doświadczenie czasu niezwykle trudno zobiektywizować – i kto wie, czy jest to w ogóle możliwe. Kategorie naszego języka, to kategorie przedmiotowe – wykształcone w operacjach "nazywania rzeczy" (*onomázein*) oraz ich kategorialnego "rozróżniania" (*diaíresis*), jak by powiedział Platon. Każda zaś próba przedmiotowo zdystansowanej do samego faktu przeżywania czasu refleksji i interpretacji nieuchronnie deformuje intuicyjnie dany i subiektywnie uobecniony stan rzeczy, a raczej stan podmiotu. W doświadczeniu tym ludzkie "ja" uczestniczy bowiem jako podmiot czynny i zaangażowany – żyjący w czasie i w tajemniczy dla niego samego sposób przez czas piętnowany. Sprawa rozumienia czasu i własnego bycia w czasie jest jednak dla człowieka tak doniosła, że nieustannie ponawia on niejako "wpisane" w jego egzystencję pytanie, nie rezygnując z prób choćby prowizorycznego uchwycenia istoty tego jedynego w swoim rodzaju przeżycia, które należąc do jego codzienności, okazuje się wciąż na nowo zagadkowe i niepokojące. Z pewnością jest to jedno z uprzywilejowanych przez Jaspersa egzystencjalnych "doświadczeń granicznych".

"CZYM JEST CZAS?" – DIALOG CZŁOWIEKA Z SAMYM SOBĄ

Rozważań o czasie nie sposób rozpocząć bez odwołania się do nieprześcignionej dotąd w swej wnikliwości i trafności intuicji św. Augustyna: "Czymże jest czas?" – pyta w XI księdze swoich *Wyznań* – "jeżeli mnie nikt o to nie pyta, wiem; gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu, nie wiem; wiem jednak i śmiało to twierdzę, że wiem, iż gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego, a gdyby nic nie nadchodziło, nie byłoby czasu przyszłego, a gdyby niczego nie było, nie byłoby czasu teraźniejszego. Jakże więc są te dwa czasy, przeszły i przyszły, skoro przeszłego już nie ma, a przyszłego jeszcze nie ma? Teraźniejszy zaś, gdyby zawsze był teraźniejszy i nie przechodził w przeszły, nie byłby już czasem, lecz wiecznością. Jeżeli więc teraźniejszość istnieje jako czas dzięki temu, że przechodzi w przeszłość, w jaki sposób mówimy o istnieniu takiej rzeczy, dla której warunkiem istnienia jest to, że jej nie będzie, wskutek czego o tyle tylko prawdziwie mówimy, że c z a s i s t n i e j e, o i l e d ą ż y d o t e g o, b y n i e i s t n i e ć?" (podkr. – E. W.).

Ten wspaniały tekst Augustyna rzeczywiście celuje w istotę ludzkiego doświadczenia czasu. Przy swej mistrzowskiej zwięzłości jest to jednak tekst tak "gęsty", że trzeba go poddać uważnej analizie. Rozbudowane pytanie: W jaki sposób istnieje czas? zostało postawione przez Augustyna w znamiennym kontekście, a mianowicie w kontekście dialogu: nie jest ono pytaniem czysto przedmiotowym, nie ma na względzie tylko świata rzeczy i relacji rzeczowych, choć i takie, obiektywne rozważania o

czasie autor *Wyznań* przeprowadza. Jednakże w przytoczonym fragmencie wyraźnie wskazuje na to, że problem czasu uobecnia się w świadomości człowieka wówczas, g d y k t o ś p y t a: "czym jest czas", choćby tym pytającym było własne "ja" w wewnętrznym dialogu. Ma to niebagatelne znaczenie dla augustyńskiej charakterystyki czasu, wytycza analizom perspektywę humanistyczną, nie zaś przyrodniczą – podmiotowo, nie zaś przedmiotowo zorientowaną. W konsekwencji, m i a r ą c z a s u w tej perspektywie jest p o d m i o t p r z e ż y w a j ą c y i stawiający pytanie o czas oraz sam przez czas "mierzony". On decyduje o modalności czasu, określanego przezeń według przeszłości, teraźniejszości i przyszłości oraz według własnego subiektywnego "poruszania się" w czasie: pamięcią, aktualną percepcją i oczekiwaniem.

Pierwszą rzeczą, jaka narzuca się Augustynowi – a trudno kwestionować tę intuicję – jest to, że w doświadczeniu czasu chwytamy przede wszystkim p r z e m i j a n i e – upływ czasu – co doprowadza do dwóch przeciwstawnych konstatacji: "już nie ma" i "jeszcze nie ma". Pomiędzy owym "już" i "jeszcze nie ma" – niby wąska i stale umykająca z pola widzenia szczelina lub na mgnienie oka ukazujący się i znikający natychmiast prześwit w ciemnej i nieprzeźroczystej materii – pojawia się i ginie efemeryczne "jest" teraźniejszości. Efemeryczne, znikliwe, a przecież najistotniejsze dla doświadczającego podmiotu, ponieważ dzięki niemu właśnie może on o samym sobie powiedzieć, że mimo iż nieustannie przemija, to jednak tu i teraz niewątpliwie j e s t. Z drugiej strony, wie w sposób niezaprzeczalny, że owo "jest" jest niezmiernie kruche, odpływa nieustannie w przeszłość ("już nie ma"), a gdyby się dało "zatrzymać", stałoby się, jak mówi Augustyn – wiecznością.

I oto mamy zdumiewający paradoks czasu: czas o tyle jest, o ile "dąży do tego, aby nie być", i to nader skutecznie: chwytamy go bowiem jako i s t n i e j ą c y d l a n a s wówczas, gdy go j u ż a l b o j e s z c z e n i e m a w r z e c z y w i s t o ś c i. Dlatego "ścigamy" czas w nieustannym "recherche du temps perdu" albo w umysłowo-wyobrażeniowym projektowaniu rozmaitych możliwości względem jeszcze nie istniejącego. Dlatego usiłujemy utrwalić własne umykające "jest" w przedmiotach przez siebie wytwarzanych, zwłaszcza w dziełach sztuki. A "ścigamy" czas nie dla zabawy czy gry umysłowej ani nie tylko dla pożytków twórczej fantazji, lecz przede wszystkim dlatego, że wraz z upływającym czasem staramy się pochwycić – pojąć – samych siebie, własne istnienie, własny, indywidualny, stale umykający nam fenomen egzystencji w jego zjawiskowej zmienności i zarazem podmiotowej samokontynuacji. Samowiedza ludzkiego "ja" bytującego, czyli "ja" rzeczywistego, a nie tylko "ja" wspominanego, wydobywanego z przeszłości, lub "ja" wyobrażonego, chcianego (na ogół w postaci znacznie bardziej interesującej od "ja" aktualnego), czyli "ja" w jakiś sposób projektowanego w mentalnym obrazie przeszłości lub przyszłości, ta samowiedza jest nieoddzielnie związana z wiedzą o własnym uczasowieniu, a zatem – przemijaniu. Świadomość uczasowienia jest świadomością paradoksalną: wiąże nasze

"ja" z aktualnością realnego bycia tu i teraz, a zarazem nieustannie je alienuje, podważając jego obiektywną uchwytność i rzeczową "solidność".

W swoich rozważaniach na temat czasu Hannah Arendt (uczennica i w dużej mierze kontynuatorka przemyśleń swoich mistrzów: Heideggera i Jaspersa) przytacza aforystyczną przypowieść Franza Kafki, pochodzącą ze zbioru (nie tłumaczonego dotąd na język polski) pt. *On*. Ta literacka miniatura dobrze ilustruje paradoksalność ludzkiego doświadczenia czasu i da się zinterpretować jako alegoria: "Ma On dwóch przeciwników. Pierwszy napiera nań od tyłu, tj. od strony, skąd On pochodzi. Drugi zagradza mu drogę z przodu, od czoła. A On zmaga się z obydwoma. W rzeczy samej, pierwszy pomaga mu niby walczyć z drugim, próbując go popchnąć do przodu, podczas gdy drugi wspiera go w walce z pierwszym, cofając go ku tyłowi. Ale to tylko w teorii tak się przedstawia. Bo chodzi o to, że występują tu nie tylko owi dwaj zwalczający się przeciwnicy, lecz głównym walczącym jest On, a któż wie, co On właściwie zamierza? Wiadomo, marzy mu się, że kiedyś, w jakimś momencie nieuwagi – a wymagałoby to nadejścia nocy bardziej nieprzeniknionej i mrocznej niż jakakolwiek z dotychczas mu znanych – że kiedyś więc wymknie się, jednym nagłym susem wyskoczy z linii bitwy i uzyska w ten sposób, z tytułu swego doświadczenia w walce, pozycję arbitra i rozjemcy nad swymi przeciwnikami, sam stanie się sędzią ich pojedynku" (tłumaczę z angielskiego tekstu przytoczonego przez Hannah Arendt w: *The Life of the Mind*. New York–London 1978 s. 202).

Przypowieść Kafki można by uznać za literacki, obrazowy odpowiednik wyżej cytowanego filozoficznego wywodu Augustyna, tak bardzo obydwa teksty zgodne są co do zasadniczej, nieobrazowej treści. Metafora Kafki podkreśla jeszcze mocniej dramatyczny aspekt pojedynku człowieka z czasem oraz paradoksalność roli "bohatera", którego pisarz symbolizuje zaimkowym kryptonimem "On". Pojedynek z czasem rozgrywa się bowiem w gruncie rzeczy w świadomości własnej egzystencjalnej kondycji "osoby dramatu" – jest nieodłączną właściwością sposobu bycia człowieka uwikłanego czy też wyrażając się językiem filozofii egzystencjalnej: "wrzuconego w czas". Można by nawet ukuć aforystyczną metaforę i powiedzieć, że "czas to człowiek" – tak dalece ów dramat absorbuje i zużywa witalną energię ludzką, a ponadto, w ostatecznym rozrachunku, wypada zawsze na niekorzyść "bohatera", który w czasie i przez czas nieodmiennie bywa pokonany.

*

W schemat naszkicowanej wyżej sytuacji można wpisywać rozmaite treści wypełniające i ukonkretniające ludzkie doświadczenie czasu aktualnie przeżywanego przez każdą jednostkę, zbiorowość, pokolenie. Współczesne filozofie egzystencjalne, a także publicystyka, literatura, sztuka na różny sposób eksploatują i interpretują to doświadczenie. Sądzę, że bez nadmiernego przerysowywania jego dramatyzmu można powie-

dzieć, iż ciężar doświadczenia czasu jest dzisiaj wyjątkowo dotkliwie odczuwany i staje się główną, bynajmniej nie tylko w porządku teoretycznym i spekulatywnym, przyczyną swego rodzaju *mal du siècle*. Nie dlatego, iżby świadomość ludzkiej dziejowości stanowiła odkrycie naszych czasów – przywołany tu przykład św. Augustyna świadczy, że była ona żywa także w dość już zamierzchłej przeszłości. Dziś jednak doświadczenie czasu nabrało swoistych barw i cechuje je szczególne napięcie. To współczesne przeczulenie na punkcie "uwikłania w czas", w uczonym języku nazywane "historycyzmem" (w dalszym ciągu ulegają mu liczne dyscypliny humanistyczne), w bardziej potocznej mowie i odczuwaniu "człowieka z ulicy" wyraża się szczególnym uwrażliwieniem, z jednej strony, na ciążenie przeszłości (zwłaszcza najnowszej historii), z drugiej strony, na zagrożenia, jakie kryje w sobie przyszłość – zagrożenia bynajmniej nie urojone, lecz realne, uchwytne w swoich (możliwych) przyczynach, chociaż niewyobrażalne w swoich (ewentualnych) skutkach. Jakość tego ciężaru, jego odmiany i dolegliwości, bywa oczywiście rozmaicie odczuwana i określana – w zależności od realiów indywidualnej i społecznej egzystencji, od układu warunków geopolitycznych, kulturowych, socjologicznych, ekonomicznych itd.

W sumie – by zaryzykować uogólniającą hipotezę – współczesne przeżywanie czasu ujawnia silne napięcie "świadomości eschatologicznej", nie tyle jednak w religijnym, ile etymologicznym sensie słowa *éschāton*, które oznacza kres, ostateczność, wyczerpanie się, dojście do granicy. To "ostatecznościowe" egzystencjalne doświadczenie czasu charakteryzuje się katastroficznym zabarwieniem emocjonalnym i przybiera postać różnego rodzaju psychospołecznych "fobii", które znajdują rozmaite formy kulturowego wyrazu, lecz razem wskazują na jedno, wielorako złożone schorzenie cywilizacyjne, rozpoznawalne przynajmniej w obrębie świata przyznającego się do dziedzictwa kultury europejskiej.

Kafkowski obraz człowieka szamocącego się w walce z czasem zdaje się wyjątkowo szczelnie przylegać do współczesnych odczuć: cywilizacyjnego zmęczenia, lęku, rozczarowania, zagubienia i bezradności, a przede wszystkim zagrożenia, którego wielopostaciowość oraz rozmiary wymykają się spod kontroli wyobraźni przeciętnego człowieka. W przypowieści Kafki jedyną możliwością wyzwolenia się spod tyranii czasu jest "marzenie". Różnie można je rozumieć: jako np. ucieczkę artysty w świat własnej twórczości albo jako kreację mitu – utopii szczęśliwej przyszłości, w której człowiek mógłby osiągnąć status "arbitra". I jedno, i drugie "remedium", przy wyostrzonym krytycyzmie spojrzenia, prędzej czy później ujawnia swą pozorność. Może właśnie głównym znamieniem współczesnego *mal du siècle* jest brak złudzeń – jasna i nie pozbawiona gorzkiej (auto) ironii świadomość, że "wszystko już było", kwestionująca każde "marzenie" i powątpiewająca w każdą utopię. Maniera (auto) podejrzeń stała się obowiązującą postawą umysłową, osłabiając naturalne dynamizmy kulturowe i mnożąc objawy wyczerpania. Żywotność kultury zdaje się bowiem zależeć od "prymitywnej" zdolności płodnego mitotwórstwa, takiego, które by ewokowało równie "prymi-

tywny", spontaniczny skutek w postaci przeżycia *kátharsis*, nie zaś nihilistycznego przesytu, zobojętnienia, znudzenia. Twórczość kulturowa musi mieć w sobie coś z "zabawy na serio", a także coś z zachowania obrzędowego, solennego, którym to umiejętnościom wybitnie nie sprzyja współczesna utylitarystyczna i spragmatyzowana, opętana pośpiechem i produkująca groźne monstra samozagłady, cywilizacja konsumpcyjno-technokratyczna. Cechy dehumanizacji i zbiorowych nastrojów katastroficznych rejestruje w sposób najbardziej – jak zwykle – wyczulony sztuka, której rysem charakterystycznym staje się dziś autoszyderstwo – możliwie najradykalniej przeciwstawne antycznemu postulatowi wiarogodności i prawdopodobieństwa artystycznego mitu.

Raczej niż w marzenie – w artystyczną czy nawet ideologiczną utopię – ucieka się dziś spod naporu czasu w inne dziedziny "nierzeczywistości". Usiłuje się "zabić czas", a ściślej: dolegające poczucie czasowego uwikłania i zagrożenia, różnymi dostępnymi środkami i sposobami. Najogólniej można by je podzielić na dwa rodzaje: albo szuka się ocalenia złudnego poczucia bezpieczeństwa i autokontynuacji na co dzień za cenę swego rodzaju "znieczulenia" egzystencjalnych dolegliwości usiłując doraźnie "zobiektywizować", czyli "urzeczowić" czas subiektywnie przeżywany, albo szuka się środków, które by pozwoliły "oszukać" czas i świadomość czasu – zafałszować realia uczasowionej egzystencji oraz zakłamać doświadczenie własnej dziejowości w sposób noszący cechy tak po mistrzowsku opisanej przez Jean-Paula Sartre'a "złej wiary".

W pierwszym wypadku powyższej alternatywy człowiek po prostu poddaje się tej postaci czasowości, która, jak powiada Augustyn, "przechodzi obok nas" – czasowości rzeczy tu i teraz gromadzonych i konsumowanych. Porządek rzeczowy narzuca wówczas niejako egzystencjalnej, dramatycznej sytuacji człowieka własną, obojętną miarę, czyniąc go rzeczą pośród rzeczy, biernie poddaną przemijaniu. Narzuca również – co za tym idzie – skale wartościowania, które niwelują ludzką osobność w świecie rzeczy i czynią pytanie o czas – o własne uczasowienie człowieka – bezzasadnym, absurdalnym. Ten sposób pogodzenia się z rzeczywistością przemijania umieszczający człowieka bez reszty w porządku rzeczowym owocuje w płaszczyźnie postaw życiowych wieloma sposobami zachowania i wyborami w zakresie "sztuki życia", którym nadaje się rozmaite miana: naturalizmu, praktycznego materializmu, utylitaryzmu, konsumizmu, hedonizmu, relatywizmu, nihilizmu itd.

W drugim przypadku, sięgając po środek "odkształcający" realia – po Miłoszową "pigułkę Murti-Binga" – wybiera się remedium "egzystencji umownej". Jest to postać "gry" z czasem, niekiedy wyrafinowanej i starannie planowanej, polegającej na kreowaniu "roli", o której wie się, że jest "nieprawdziwa" – zdarza się, że w szczególnie "udanych" przypadkach fałszerstwa "rola" ta pokrywa się z pełnioną funkcją społeczną – lecz którą się podejmuje w duchu bądź artystowskiej czy filisterskiej, bądź cynicznie wyrachowanej, a czasem skrycie (lub nawet jawnie) zbrodniczej intencji "oszukania czasu" i zapanowania nad nim – bycia "arbitrem" – za cenę egzystencjalnego kłamstwa. Obydwa "rodzaje" wyróżnionych tu "rozgrywek z czasem" mogą się ze sobą pokrywać.

Ale są również "prorocy czasu", którzy wołają za Augustynem "stałem się łupem czasów, których porządek jest mi nie znany, a niespokojne przemiany rozszarpują moje myśli, samo wnętrze mojej duszy". Ci nie negują eschatologicznego wyzwania czasu, nie starają się unieważnić pytania o czas ani zagłuszyć egzystencjalnej "troski" – w podwójnym, heideggerowskim sensie tego słowa: lęku i zarazem zatroskania, zaangażowania – jakkolwiek nie znajdują zadowalającej formuły na określenie sensu ludzkiego "wrzucenia w czas".

*

W źródłowym doświadczeniu czasu, z którego wyłania się pytanie sformułowane przez Augustyna i którego dramatyczny tenor tak sugestywnie przedstawił Kafka, istotny jest właśnie ów problematyczny charakter ludzkiego uczasowienia oraz to, że czas, stając się dla człowieka problemem w przeżywanym przezeń doświadczeniu, stawia go równocześnie w sytuacji dialogu (choćby z samym sobą). Dialogowy charakter pytania o czas – lub: czasowości, która staje się problemem dla człowieka – nie jest jednak czymś tak dalece samooczywistym, aby się narzucał wprost z nieodpartą koniecznością. Najlepszy dowód, że można ten aspekt doświadczenia czasu zanegować lub zakłamać. Dialogowość ludzkiego uczasowienia wydaje się czymś w rodzaju stale obecnej w doświadczeniu możliwości lub inaczej: apelu, propozycji, lecz nie nakazu obiektywnej sytuacji. Właściwie niezmiernie trudno nazwać i opisać naturę owego dialogowego wątku ludzkiego przeżywania czasu i zapytywania o czas. Należy on bowiem do tych danych subiektywnego doświadczenia, które mają charakter najbardziej intymny, wewnętrzny, osłonięty cieniem osobowej tajemnicy ludzkiego bycia, osobowego *ineffabile*. Sądzę, że niebanalną perspektywę dla refleksji nad tym aspektem ludzkiej uczasowionej egzystencji otwierają współczesne filozofie spotkania, których możliwości metafizyczne, ontologiczne, epistemologiczne nie zostały dotąd w pełni docenione, a także rozwinięte.

Powracając do cytowanych wyżej tekstów, obydwa przekonują, że "sercem" przeżywanej przez człowieka czasowości jest "teraz". Jeżeli ową teraźniejszość rozpatrywać pod kątem jej znaczenia, to okazuje się, że jest ono swego rodzaju pojęciem granicznym. Graniczy mianowicie z pojęciem bezczasowości (nazywanej przez Augustyna "wiecznością"). Obydwa orzeczniki są puste wyobrażeniowo – nie da się ich przełożyć na kategorie przestrzenne, jak to się czyni z reguły z pojęciami przeszłości i przyszłości, przedstawiając je sobie w postaci drogi, linii, obszaru, pola, horyzontu itp. "Teraz" podobnie jak "bezczas" nie ma swojej wyobrażeniowej hipostazy – nawet jego "punktualność" podnoszona przez niektórych teoretyków jest o tyle problematyczna, że w gruncie rzeczy jest próbą uprzedmiotowienia ludzkiej czasowości. Zarówno jednak "teraz", jak i podobnie niewyobrażalna "bezczasowość" posiadają znacze-

n i e. Najistotniejszym jego komponentem wydaje się m o c p r z e k r a c z a - n i a – w najogólniejszym sensie: "bycia ku", "wychodzenia poza", "otwartości na" czy stosując tradycyjny termin: t r a n s c e n d o w a n i a. "Właściwość" ta – dlatego w cudzysłowie, że również nieprzekładalna na kategorie jakości przestrzennych – posiada rozmaite odmiany i przybiera różne formy (między innymi formę intencjonalności aktów poznawczo-dążeniowych) w przebiegu egzystencjalnych doświadczeń dnia codziennego, także tych najzwyklejszych, nad którymi przechodzi się do porządku, niemal ich nie zauważając. Istotne jest dla nich wszystkich to, że zawsze zawierają ów charakterystyczny moment "wychylenia się", "otwarcia" ku czemuś, ale zwłaszcza – komuś. Ludzka "teraźniejszość" zawiera jakby idące z samego wnętrza osoby w e - z w a n i e–a p e l d o w s p ó ł–o b e c n o ś c i: uobecnienie się, którego sens zawisł na możliwości uzyskania o d z e w u, odpowiedzi. Ma tu miejsce jak gdyby e g z y s t e n c j a l n e z a p y t y w a n i e wypływające z faktu owego osobowego "bycia wobec".

Zdolność takiego zapytywania zawiera ukrytą pozytywną przesłankę możliwej odpowiedzi. I dopóki człowiek sam nie uczyni owego pytania o sens własnego egzystencjalnego uczasowienia bezsensownym, wybierając urzeczowienie lub kłamstwo, tj. egzystencjalny fałsz, dopóty pozytywne, źródłowo-afirmatywne *datum questionis* jego osobowego bycia ożywia doświadczenie własnego "teraz", pulsuje w każdym egzystencjalnym przeżyciu transcendowania, bycia ku drugiemu. Ta "afirmacja źródłowa" (jak ją nazywa Paul Ricoeur) w pewien sposób postuluje sens, choć go oczywiście ani nie przesądza, ani tym bardziej nie wyjaśnia, nie kwalifikuje – staje się również koniecznym fundamentem prawdziwego międzyosobowego dialogu. Można tę afirmatywną przesłankę nie tylko zanegować wprost, stając otwarcie na pozycji nihilistycznej, można ją podważyć nie wprost, poddając się z góry – *a priori* – wątpieniu, przyjmując postawę podejrzeń, ironicznego dystansu, sceptycznej rezerwy. Ten właśnie rodzaj ukrytego sabotażu zaufania, by tak rzec, wydaje się szczególnie charakterystyczny dla dzisiejszych stosunków międzyludzkich, zarówno w prywatnej jak i publicznej skali. O "klimacie wzajemnego zaufania" mówi się tym więcej, im mniej go bywa w rzeczywistości i rzecz znamienna, że ta właśnie formuła stała się dziś jednym z klasycznych idiomów "nowomowy". W zjawisku tym kryje się chyba groźny symptom odarcia ludzkiej komunikacji – dialogu w jakiejkolwiek formie – z owego źródłowo-afirmatywnego wzajemnego odniesienia, które ustanawia w pewnym sensie wymiar sakralny osobowego obcowania. Jeżeli podstawą międzyludzkiej komunikacji jest sięgająca zasad ontycznych *communio personarum*, to z kolei, jak przypomina Rajmundo Pannikar: "Ludzka *communio* jest *comunicatio in sacris*".

"CZYM JEST CZAS?" – DIALOG CZŁOWIEKA Z BOGIEM

Po tak ogólnie naszkicowanej egzystencjalnej sytuacji zapytywania o sens ludzkiego bycia w czasie, spróbujmy dopełnić ten obraz o nowy aspekt, dodając do wspomnianych pozytywnych założeń pytania przesłankę wiary chrześcijańskiej. Pozostawiając poza nawiasem tych rozważań kwestie apologetyczne i nie zagłębiając się w roztrząsania dotyczące istoty aktu wiary (które leżą w gestii specjalnego działu teologii spekulatywnej, zwanego analizą wiary), zamierzam w dalszym ciągu trzymać się płaszczyzny egzystencjalnej i próbować wskazać miejsce, jakie zajmuje wiara chrześcijańska w obrębie ludzkiego doświadczenia czasu. Nie podejmuję zatem kwestii: dlaczego chrześcijanin wierzy?, ale usiłuję raczej zastanowić się nad tym, jakie żywotne znaczenie wiąże chrześcijanin z egzystencjalnym faktem wyznawania wiary? To ostatnie pytanie łączy się najściślej, w moim rozumieniu, z pytaniem o sens uczasowionej egzystencji człowieka, zwłaszcza zaś z osadzeniem tego pytania w kontekście dialogu wiary, to znaczy żywej rozmowy z Bogiem objawienia, Bogiem nieustannie objawiającym siebie człowiekowi. Biorę tu zatem pod rozwagę ten aspekt wiary, który miał na myśli Martin Buber, mówiąc: "Wierzę w Boga, jeżeli wierzyć w Niego oznacza, że mogę mówić do Niego".

Wspomniana wyżej asercja źródłowa – pozytywna przesłanka ludzkiego zapytywania o sens czasowości – staje się w kontekście wiary przesłanką aktualnego zapytywania skierowanego do Boga o sens ludzkiej uczasowionej egzystencji: własnej i cudzej, indywidualnej i zbiorowej, teraźniejszej, przeszłej i przyszłej. Punktem odniesienia tak "zaadresowanego" pytania jest dla chrześcijanina Pismo św.

Wypowiedzi Nowego Testamentu (do którego chcę się tutaj ograniczyć) nie tylko nie ujmują nic z wyżej opisanego paradoksalnego charakteru ludzkiego doświadczenia czasu, lecz tę paradoksalność jakby jeszcze podkreślają, a nawet potęgują, nadając jej jednak nowe, głębsze znaczenie. Pismo św. oświetla bowiem czasowość ludzkiej egzystencji od strony objawiającego się Boga i pozwala widzieć ów status człowieka w kontekście jego sprawy z Bogiem, a nie tylko "rozprawy z samym sobą" oraz otaczającym światem, łącznie z innymi ludźmi. "Pole walki" człowieka z czasem zostaje przez to niepomiernie rozszerzone, a raczej w nowy sposób wytyczone. Ludzkie "ja" zostaje umieszczone już nie tylko w obrębie horyzontu świata, w tak lub inaczej wyobrażonej "przestrzeni" podwójnej nieskończoności czasowej: przeszłości oraz przyszłości, w obrębie której jest tylko efemerycznym "epizodem", lecz ponadto w perspektywie Rzeczywistości Bożej – niepojętej i niewyobrażalnej. Mogą ku niej jedynie na ślepo celować, by tak rzec, różnorakie, transcendujące teraźniejszość czasowo uwikłanej egzystencji, akty człowieka. Rzeczywistość ta może mu się objawić – uprzystępnić – wyłącznie przez wiarę, na mocy wolnej inicjatywy i suwerennego daru samoobjawiającego się Boga, w żywym z Nim dialogu. Rzeczywistość

Ponadczasowej Transcendencji jest bowiem Rzeczywistością Tajemniczej Osobowej Obecności i Osobowego Obcowania.

Darem jest dla chrześcijanina przede wszystkim Słowo Objawienia – Pismo św. – kryjące w sobie nieskończone możliwości rozszerzonego i pogłębionego "widzenia" (w starożytnym sensie *theoria* – jak nauczali hermeneuci antiocheńscy) całkowicie nowych perspektyw ludzkiej czasowości, ludzkiego "teraz", jakie odsłaniają się stopniowo w żywym obcowaniu ze Słowem Bożym, w egzystencjalnym, osobowym dialogu wiary.

Pierwszy rys paradoksalny, jaki napotyka się w Piśmie św. Nowego Testamentu, to szczególnie mocne wyakcentowanie czasowego "już" oraz "jeszcze nie", nasycającego nowym znaczeniem egzystencjalne "jest teraz". Oprócz znaczenia prostej, linearnej przemijalności historycznych wydarzeń, owego upływu czasu nieodwracalnie uchodzącego w temporalne nie-bycie: "nie ma", obydwie kategorie czasowe "już" i "jeszcze nie" nabierają w świetle Objawienia nowego aspektu aksjologicznego. Historyczny fakt Wcielenia Słowa Bożego pociąga za sobą całkowicie n o w e w a r t o ś c i o w a n i e c z a s u. Miarą tej nowej ewangelicznej aksjologii temporalnej jest osoba Jezusa Chrystusa. Jest On nie tylko osobistością historyczną, jak każda inna wtłoczoną w szczelinę własnego "teraz", pomiędzy dwie czasowe nieskończoności, ale i jedynym, który jako Człowiek wkroczywszy na linię walki z czasem jednocześnie jako Bóg stał się prawdziwym "arbitrem" egzystencjalnego pojedynku. Tym, który – powracając do Kafkowego obrazu – w swoich zmaganiach z czasem w ludzkich wymiarach historycznych rzeczywiście ów czas p r z e k r o c z y ł, w pełni zrealizował transcendującą moc swego egzystencjalnego "Teraz" i ustanowił przez to nową miarę – nowy punkt odniesienia – dla każdego efemerycznego "teraz" ludzkiej skończonej, ograniczonej, nie spełnionej we własnych wyłącznie wymiarach oraz wielorako "skorumpowanej" czasowej aktualności. Nasze egzystencjalne "teraz" nabrało całkowicie nowej jakości i wartości z chwilą, gdy zostało naznaczone Jego teraźniejszością, dzięki której stało się dla nas egzystencjalnym "teraz" żywego osobowego dialogu w wierze – w zainicjowanym przez Chrystusa i w Chrystusie obcowaniu z Bogiem. Poza tą rzeczywistością dialogu – poza "nową teraźniejszością" dzieła zbawienia j u ż dokonanego, ale i j e s z c z e się dokonującego tu i teraz w ludzkich dziejach indywidualnych i zbiorowych – sens ludzkiej aktualności i ludzkiego dialogowego doświadczenia czasu pozostaje w istotny sposób zubożony, niedopełniony. Bez "otwarcia drzwi Chrystusowi", jak mówi Jan Paweł II, ludzka rzeczywistość uczasowienia pozostaje niejako "uwięziona" w planie wyłącznie horyzontalnym – w horyzontalnie zamkniętym kręgu egzystencjalnych pytań, które mieszcząc się w poziomie linearnej dziejowej immanencji wyłącznie ludzkiego wymiaru czasu nie przestają być dla pytającego człowieka enigmatyczne, a nawet mogą się wydawać zgoła bezzasadne, absurdalne. Jednakże same z siebie nie odsłonią całej głębi swego egzystencjalnego znaczenia, osobowej doniosłości zapytywania–apelu, póki nie zostaną dookreślone przez wymiar wertykalny: przez odniesienie do Tajemnicy Transcendentnego "Teraz" Jezusa Chrystusa. Pytanie o sens

ludzkiego uczasowienia staje się dla chrześcijanina w pełni czytelne i dorzeczne, gdy jest postawione w kontekście żywego dialogu wiary, w duchu zawierzenia Temu, który może udzielić adekwatnej na nie odpowiedzi. Egzystencjalna zagadka ludzkiego "wrzucenia w czas" odsyła bowiem ku Tajemnicy Syna Człowieczego – Wcielonego Słowa Bożego. Kryje się tu znów pewnego rodzaju paradoks: ostateczny sens ludzkiego uczasowienia, przeżywania czasu, dotkliwego doznawania kruchości i "marności" ludzkiego "teraz" oraz dramatycznego pytania o egzystencjalną i historyczną doniosłość czasu zawisa ostatecznie na tym "apofatycznym" wymiarze wiary i nadziei. Okazuje się, że nasza "własna", ludzka tajemnica osobowego "wrzucenia w czas" rozświetla się i usensownia przez odniesienie do głębszej jeszcze tajemnicy osobowego Boga i zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa.

> Ludzka ciekawość przetrząsa przeszłość i przyszłość
> I lgnie do tego wymiaru. Lecz aby uchwycić
> Punkt przecięcia bezczasu
> Z czasem, trzeba być powołanym do świętości –
> Nie powołanym nawet, lecz mieć dar
> I czerpać z niego...
> [...]
> Domysł na pół napomknięty, dar na pół pojęty, to Wcielenie.
>
> Th. S. Eliot. *Dry Salvages* (tłum. M. Sprusiński)

*

Brzemienne w znaczenie "Teraz" Jezusa pojawia się kilkakrotnie na kartach Ewangelii – z reguły w wypowiedziach o szczególnej doniosłości. Są to wypowiedzi uderzające wprost w serce ludzkiego "teraz" doświadczanego przez człowieka w całej jego dramatyczności i konfrontujące je z "Teraz" Jezusa, odwołujące się do ludzkiej świadomości przemijania, a jednocześnie naznaczające je nową treścią i wartością, dzięki Jego Obecności w czasie – w ludzkich dziejach. Ta "nowość" – Dobra Nowina – Jezusowego "Teraz" (*nyn*) ujawnia się w szczególny sposób w Ewangelii św. Jana, gdzie słowo to jest za każdym razem użyte z wyraźnym naciskiem i stanowi element uroczystej formuły: (1) po raz pierwszy pojawia się w rozmowie Jezusa z Samarytanką przy studni Jakubowej, kiedy Jezus oznajmia jej fakt ustanowienia Nowego Przymierza Boga z ludźmi: "Nadchodzi godzina, i zaiste, już teraz jest (*érchetai hóra kaí nyn estín*), kiedy prawdziwi czciciele będą czcili Ojca w Duchu i w prawdzie" (J 4, 23); (2) po raz drugi identyczna formuła, wzmocniona jeszcze uroczystym, podwójnym *amén*, pojawia się w przemowie Jezusa do prześladujących Go Żydów, w której oznajmia im swoje posłannictwo w imieniu Ojca: "Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że nadchodzi godzina, i zaiste, już teraz jest, kiedy umarli usłyszą głos Syna Bożego i usłyszawszy, ożyją [...] Nie dziwcie się temu! Nadchodzi bowiem godzina, kiedy to wszyscy pogrzebani usłyszą głos Jego, a ci, co pełnili czyny dobre, pójdą na zmartwychwstanie życia, zaś ci, co źle postępowali, na zmartwychwstanie

sądu" (J 5, 25-29); (3) po raz trzeci, w równie uroczysty sposób, Jezus oznajmia swoje "Teraz" (*nȳn*) tuż przed męką, w ostatniej swojej mowie publicznej na dziedzińcu świątyni, gdzie znalazła się między innymi grupa Greków, którzy chcieli Go zobaczyć i posłuchać. Jezus powiada: "Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy" (J 12, 23) i przytacza przypowieść o ziarnie, które musi obumrzeć, aby wydać plon. Następnie wypowiada znamienne słowa, na które otrzymuje odpowiedź z nieba, od Ojca: "T e r a z dusza moja doznała lęku [...] przyszedłem właśnie na tę godzinę" i za chwilę dodaje: "T e r a z odbywa się sąd nad tym światem. T e r a z władca tego świata zostanie precz odrzucony" (J 12, 27. 31).

Czy w tym ostatnim zwłaszcza fragmencie Ewangelii, w którym Jezusowe "Teraz" powtarza się aż trzy razy i zostaje niejako potwierdzone znakiem z nieba, nie zawiera się jakby *in nucleo* cała nowotestamentalna teologia czasu? Godzina uwielbienia Syna Człowieczego to godzina Jego trwogi i męki, a także szczególnej obecności Ojca w teraźniejszości Syna oraz godzina tajemniczo się dokonującego sądu nad światem. O sądzie tym powie potem Jezus w swej ostatniej mowie do Apostołów w wieczerniku, że zaświadczy o nim Duch Święty – Duch Prawdy, który "przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie" (J 16, 8). Jest to zatem również pora utajonego działania Ducha Świętego – Jego *kénosis* – tajemniczego zstąpienia w ludzkie "teraz" w najbardziej dramatycznej i tragicznej "godzinie" ludzkich dziejów, kiedy wydaje się, że sam Bóg jest pokonany przez czas, którym włada "książę tego świata". Paradoksalność tej pozornej "klęski", która jest zwycięstwem, ponieważ przez nią właśnie świat i jego "książę" zostają osądzeni, przenika tajemniczo w dzieje każdego ludzkiego "ja" i każdego "my", piętnując je znakiem Bożej "kenozy", która jakby wpisuje ów transcendentny i apofatyczny sens w każde ludzkie "teraz" jednostek i zbiorowości, staje się ukrytym – apofatycznym, kenotycznym i zarazem transcendentnym wobec przemijania – wątkiem historii człowieka nieodłącznie wplecionym w jego egzystencjalne zmagania z czasem. W samym sercu tego paradoksu toczy się dialog Boga z człowiekiem – dialog utajonej, osądzającej i zbawiającej obecności Boga, który oczekuje na osobowe "przyświadczenie wiary" ze strony człowieka i w tym oczekiwaniu wychodzi mu naprzeciw. Paschalne "Teraz" Jezusa to zatem właściwa "godzina" chrześcijańskiego zawierzenia – punkt centralny chrześcijańskiego bycia w świecie i "wrzucenia w czas", początek i podstawa – *arché* – aktualizowania chrześcijańskiego "teraz" w dziejach świata, inicjacja w rzeczywistość nowego człowieczeństwa, które "nosi człowiek w zakamarkach własnej egzystencji", jak powiada Jan Paweł II.

Poza Ewangelią św. Jana wyrażenie "teraz" w podobnym, egzystencjalnym i eschatologicznym zarazem znaczeniu pojawia się u synoptyków właściwie tylko raz – u św. Łukasza w kantyku Symeona. Brzmi tam jak uroczysta, ostatnia modlitwa, którą natchniony starzec żegna przeszłość Starego Testamentu i wita nową erę mesjańską na progu własnej śmierci: "T e r a z o Władco, uwalniasz sługę Twego, według Twego Słowa, w pokoju" (Łk 2, 29). To Symeonowe, na wskroś ludzkie i pełne wiary

"teraz" współbrzmi harmonijnie z uroczystymi "Teraz" Jezusa z Ewangelii Janowej. Można chyba powiedzieć, że staje się również jakby "typem" każdego chrześcijańskiego "teraz", które łączy w sobie sens najgłębiej osobowy, aktualny, egzystencjalny i zarazem sens transcendentny, tajemniczy, eschatologiczny. Odwołuje się wprost do każdej poszczególnej aktualności człowieczego uwikłania w czas z jego przemijalnością, skończonością, nędzą i poniżeniem oraz grzesznością, aby ją włączyć w aktualność odnowionego, to znaczy potencjalnie j u ż zmartwychwstałego, chociaż jeszcze n i e objawionego w pełni człowieczeństwa, które się urzeczywistnia w Jezusie Chrystusie. Ten sens doczesnej chrześcijańskiej "kenozy" lapidarnie ujmuje św. Paweł: "Umarliście [...] i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu (*he zoē- hymōn kékryptai sỳn tō Christō en tō Theō*). Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale" (Kol 3, 3-4).

Apostoł podkreśla tu nie tylko fakt już dokonany, lecz również to, że Jezusowe "Teraz" działa aktualnie po wszystkie czasy w ludzkich dziejach, w każdym ludzkim "teraz" z mocą osobowego, angażującego ludzkie głębokie "ja", egzystencjalnego orędzia-apelu. Odwołuje się ono przede wszystkim do owej zawartej w aktach ludzkich zdolności transcendowania – uobecniania się wobec drugiego – nasycając je znaczeniem osobowo wiążącym, znaczeniem, na które nie ma lepszego miana, jak miano nadziei. Świadkami tej nadziei stajemy się wzajemnie jedni dla drugich. W osobowo-egzystencjalnej relacji do Transcendentnego "Teraz" Jezusa jest to dla chrześcijanina przede wszystkim nadzieja eschatologiczna – nadzieja "wypełnienia czasu": tego, którym "teraz", aktualnie żyje w wymiarze jednostkowym i społecznym, oraz tego, któremu nadaje miano historii, nadzieja ostatecznego usensownienia czasu, który ogarnia ludzkie dzieje i w linearnym, empirycznym wymiarze człowieka "zwycięża", a także tego czasu, który, jak mówi Augustyn, "przechodzi obok nas" – czasu świata oczekującego "objawienia Synów Bożych" (Rz 8, 19-21).

Jezusowe "wypełnienie czasu" (*peplérotai ho kairós* – Mk 1, 15), mesjańskie "dzisiaj" (*sémeron* – Łk 4, 21), jako miara ludzkiej nadziei, jest aktualne w każdym osobowym "teraz". Z chwilą dokonania się zbawczego "Teraz" Jezusa Chrystusa, które obejmuje, jakby w kryptogramatycznym skrócie, całość Jego życia i dzieła Zbawienia: od momentu Wcielenia, przez mękę i śmierć na krzyżu, po Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego, ludzka teraźniejszość wraz z zawartymi w niej "przesłankami transcendencji" – mocą owego przekraczania – nabiera waloru j u ż r e a l n e g o u c z e s t n i c t w a w p e ł n i J e z u s o w e j, w Jego "pleromie", jakkolwiek tu i teraz jest to uczestnictwo j e s z c z e u t a j o n e w mrokach – *apófasis* – wiary i nadziei. W tym aspekcie, który szczególnie rozwija w swoich listach św. Paweł, egzystencja ludzka ma paradoksalny, ale już w nowym, eschatologicznym znaczeniu, charakter jakby "wewnętrznego rozdwojenia" – *diástasis* (Eliotowskiego "przecięcia" – *intersection*). Zbawcze "już", które się dokonało w Chrystusie, "jeszcze nie" zostało dopełnione w aktualności dziejów jednostkowych i zbiorowych człowieka. Chrystusowe

"już" realizuje się tu i teraz dla nas zgodnie z pouczeniem udzielonym Samarytance: "w Duchu i w prawdzie" – w Duchu, który "doprowadza do całej prawdy". Nasze "jeszcze nie" jest stale od nowa aktualizującym się dramatem egzystencjalnego uczasowienia napiętnowanego przemijaniem, ograniczeniami i "marnością" (grzesznością), ale także naznaczonego znamieniem nadziei na mocy zbawczego dialogu ze Zmartwychwstałym, aktualnie Obecnym, nieustannie ofiarowującym człowiekowi w jego kruchym "teraz" dar uczestnictwa w Jego Teraźniejszości.

Święty Paweł powiada: "Mówi Pismo: «W czasie sposobnym [albo: w czasie łaski] wysłucham cię, w dniu zbawienia przyjdę ci z pomocą»" (Iz 49, 8). "Oto t e r a z czas sposobny [lub: czas łaski], oto t e r a z dzień zbawienia" (2 Kor 6, 2). To zwielokrotnione Pawłowe "teraz", które spina jakby jedną klamrą całą ludzką historię – od czasów Starego Testamentu do kontynuowanego poprzez ludzkie dzieje "teraz" przepowiadanej Ewangelii – kulminuje w "Teraz" Jezusa Chrystusa, w którym i poprzez którego przemówił Bóg: "Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach (*ep èscháton tōn hemerōn*) przemówił do nas przez Syna" (Hbr 1, 2).

Jezus Chrystus jest Słowem Boga wypowiedzianym do człowieka raz na zawsze i ostatecznie w dziejach Wcielenia i Odkupienia, ale też stale, od początku (*ex arché*), oraz aktualnie, w każdym ludzkim "teraz", wypowiadanym na nowo w Duchu Świętym. W Nim staje się Słowem nieustającego dialogu człowieczego "teraz" z Wiecznym "Teraz" Bożej Transcendencji Osobowej Trójcy. To transcendentne "Teraz" mocą owego dialogu w wierze i nadziei staje się w tajemniczy sposób immanentne każdej ludzkiej aktualnej doczesności. Sercem ludzkiej czasowości, zarówno w wymiarze egzystencjalnym, osobowo-jednostkowym, jak i w wymiarze tego "długiego trwania", które nazywamy historią powszechną, jest więc "święta rozmowa" – *conversatio sacra* – Trójjedynego Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Z życiodajnych mocy tej tajemniczo ukrytej w mrokach chrześcijańskiej wiary – "w zakamarkach ludzkiej egzystencji" – *communicatio in sacris* czerpie ostatecznie soki żywotna ludzka egzystencja indywidualna i zbiorowa, w niej też wypełnia się eschatologiczny sens ludzkiej historii i ludzkich międzyosobowych relacji.

*

Należałoby na koniec postawić pytanie, czy powyższe rozważania rozwijane w oparciu o osobiście odczytywane teksty Ewangelii nie są tylko przykładem "myślenia postulatywnego" i będąc prywatnym wyznaniem wiary nie pozostają wyrazem pobożnych życzeń chrześcijanina, nie mającym wiele wspólnego ze zgrzebną codziennością realiów życia we współczesnym "sprofanowanym" świecie? Ujawnia on przecież symptomy jeżeli nie zaniku, to w każdym razie poważnego osłabienia religijnej wiary i skarłowacenia chrześcijańskiej nadziei. Opustoszenie ludzkiej egzystencji z chrześci-



jańskiego zmysłu tajemnicy, ze świadomości Świętej Obecności – "kenoza" Chrystusowego "Teraz" w przeżywanej dziś tak dramatycznie przez człowieka aktualności własnegó wyalienowanego "bycia-w-świecie" – wydają się sięgać szczególnie głęboko. Ten stan rzeczy bywał i jest nadal opisywany i analizowany wielokrotnie przez różnych myślicieli. Martin Buber nazwał go "zaćmieniem (*Eklipse*) Bożej Obecności w świecie", Jacques Ellul określił nasze czasy jako epokę "opuszczenia" (*abandonnement*) – w podwójnym sensie tego słowa: odejścia człowieka od Boga oraz "abdykacji" Boga w ludzkim świecie.

"Próbujemy jakoś przebrnąć..." pisze Czesław Miłosz w piątym *Wykładzie* swego poetyckiego cyklu. I on również wydaje się mieć rację, kiedy szkicuje zaprawioną gorzką ironią samowiedzy mędrca diagnozę nastrojów i postaw człowieka współczesnej cywilizacji: "po wielkich wojnach, w niezdecydowaniu, / Prawie że dobrej woli, ale niezupełnie / Pracujemy z nadzieją". Ale wątpliwa to nadzieja, skoro nie wystarcza, aby wyznać z wiarą: "prawdziwie Zmartwychwstał".

Wydaje się, że najboleśniej dziś odczuwanym paradoksem egzystencjalnym współczesnego człowieka, rozczarowanego do samego siebie, zmęczonego stworzoną przez siebie cywilizacją (można by w nieskończoność mnożyć opisy i analizy tego stanu rzeczy), cierpiącego na postępującą sklerozę wiary i nadziei, jest trudność nawiązywania i podtrzymywania prawdziwej, międzyludzkiej komunikacji, rozmowy, dialogu, przy jednoczesnym (i w tym paradoks właśnie!) powszechnie żywionym i manifestowanym przeświadczeniu, że bez realnej i prawdziwej, a więc nie "sztucznej" ani interesownej, nie przymusowej ani narzuconej okolicznościami oraz nie zredukowanej do powierzchownego, sytuacyjnego banału, w i ę z i z d r u g i m "t y" życie ludzkie jałowieje i ulega groźnej w skutkach degradacji. Nie stworzą owej więzi "same z siebie" najbardziej choćby udoskonalone ś r o d k i międzyludzkiego porozumiewania się i najsprawniejsza t e c h n i k a wymiany (i kontroli) informacji. Nie zastąpią jej również ekspansywne próby kolektywizacji życia ludzkiego ani najbardziej praktycznie skuteczne programy "uspołecznienia". Negatywne doświadczenia na tym polu wydają się swego rodzaju "potwierdzeniem przez zaprzeczenie" doniosłości wyżej analizowanego dialogowego charakteru ludzkiej teraźniejszości – ucieleśnionym niejako w "materii faktów" poświadczeniem wynikającej z egzystencjalnej tendencji "bycia ku drugim" konieczności wzajemnego u o b e c n i e n i a s i ę w p r a w d z i e, wpisanej w "warstwę głęboką" ludzkiego "teraz". Świadczą, że brak tej prawdziwej, dialogowej więzi jest najgłębszym źródłem tragizmu ludzkiego uczasowienia i pociąga za sobą katastrofalne skutki.

Ze zjawiskiem zablokowania międzyosobowej komunikacji (przy paradoksalnym jednocześnie, gigantycznym rozwoju środków masowego przekazu oraz naukowych badań nad problemami komunikacji!), z faktem nieobecności wzajemnej więzi – tj. nieobecności ludzi dla siebie nawzajem – obserwowana równolegle atrofia religijnej wiary i nadziei wydaje się pozostawać w szczególnie ścisłej współzależności. Jeżeli

"religio" oznacza "więź", to chyba słusznie poszukujemy źródeł rozlicznych kryzysów w kulturze, dotykających nie tylko rzeczywistości "laickiej", ale także stosunków wewnątrz- i międzywyznaniowych w obrębie Kościołów chrześcijańskich, w rozprzęganiu się relacji międzyludzkich, w swego rodzaju "korupcji" wiary i nadziei już w poziomie "świeckiego" międzyludzkiego obcowania. Te negatywne zjawiska w kulturze są oczywiście tylko jedną "stroną medalu" – nie wyczerpują obrazu całej sytuacji. Na ich tle bowiem zainteresowanie komunikacją, porozumieniem, problematyką dialogu, spotkania, poszukiwanie kontaktu z tradycjami – zwłaszcza religijnymi – pozaeuropejskich obszarów kulturowych itp. – stanowią drugą stronę skomplikowanej rzeczywistości i *signa temporis* również dające do myślenia. Powszechne doświadczenie zagrożenia wykorzenieniem z prawdy ludzkiego "bycia-w-świecie" oraz poszukiwania remedium na to zagrożenie nie jest więc gołosłownym ogólnikiem, lecz przynależy zarówno do sfery problemów życia umysłowego, jak i do realiów życia praktycznego pod każdą szerokością geograficzną i we wszystkich warunkach geopolitycznych, ekonomicznych, społeczno-kulturowych itd. świata ludzkiego. Pod tym względem doświadczenia "dnia codziennego" Polaków oraz ich poszukiwania religijnych korzeni życia wspólnego w skali mikro- i makrospołecznej wydają się świadectwem i szczególnie wymownym, i alarmująco aktualnym.

Można chyba zaryzykować tezę, iż jakość ludzkiego uczasowienia, a także jego przeżywania, oraz jakość postrzeganego sensu (lub bezsensu) "wrzucenia w czas", jest wprost proporcjonalna do jakości ludzkich relacji z innymi. W tych bowiem relacjach urzeczywistnia się i ukonkretnia podstawowa zdolność "źródłowej afirmacji", a w konsekwencji: zdolność żywienia nadziei. Byłaby to zdolność ściśle współzależna ze zdolnością do rozmowy, do obustronnego, wzajemnego obcowania w prawdzie. Wygląda na to, że radykalnie zakwestionowawszy kryteria prawdy w teoretycznym wymiarze poznania przedmiotowego, człowiek utracił także grunt, na którym mógłby oprzeć afirmację prawdy w poziomie poznania-obcowania podmiotowego, osobowego, czyli prawdy międzyludzkiej rozmowy i wzajemnej więzi. "Powszechne wątpienie" ogarnęło w ten sposób wszystkie akty człowieka, na czele z tą najgłębiej osobową, ukrytą w sercu egzystencjalnego "teraz" tendencją do zwrócenia swego głębokiego "ja" ku drugiemu "ty". Zamaskowana licznymi "przebraniami", zafałszowana rozlicznymi "rolami", zinstrumentalizowana i spragmatyzowana "komunikacja" międzyludzka nie sięgając już osobowej prawdy bycia człowieka ogranicza się niejako automatycznie do wchodzenia w "układy społeczne" oraz instytucje publiczne. W efekcie – nie jest zdolna urzeczywistnić się w poziomie osobowego *sacrum*.

Hannah Arendt, wrażliwy świadek naszych czasów, chociaż skądinąd daleka od wyznawania światopoglądu chrześcijańskiego, sądzi, że "wiarę chrześcijańską podważył nie tyle ateizm XVIII i materializm XIX wieku (ich argumentacja jest często prymitywna i na ogół łatwa do zbicia przez tradycyjną teologię), ile raczej powątpiewanie, z jakim ludzie religijni (sic!) odnosili się do idei zbawienia – w ich oczach treść obiet-

nicy chrześcijańskiej stała się niedorzeczna". A stała się taka, dodajmy, dlatego, że emigrując sukcesywnie ze sfery życia osobowego i stosunków międzyludzkich, z płaszczyzny egzystencjalnej przeniosła się na płaszczyznę doktrynalną, stając się wyłącznie "ideą czystego rozumu". Jednakże na tym poziomie natrafiła z kolei na postulat, który z czasem stał się obowiązującą normą myślenia: zasadę "powszechnego wątpienia". Dla wiary zaś "nic nie może być bardziej zgubne niż duch nieufności i podejrzliwości właściwy erze nowożytnej" – pisze dalej Arendt w *The Human Condition*. Alienacji "czystego rozumu" towarzyszy alienacja osoby z międzyludzkich więzi, a w konsekwencji – z religijnej wiary i nadziei. Do tego "łańcucha alienacji" można by jeszcze dodać alienację człowieka ze stworzonej przez samego siebie kultury, która dziś wydaje się być podważana w samych swych podstawach, w tym, co tradycyjnie nazywano humanizmem. "Człowiek nowoczesny w żadnym razie nie zyskał tego świata, kiedy utracił «inny świat» [religii – przyp. E. W.] i, ściśle biorąc, nie zyskał życia; został wrzucony w odosobnioną wewnętrzną sferę introspekcji, w której co najwyżej może przeżywać jałowe procesy obrachunków z własnym umysłem, jego grę z samym sobą". Jeżeli powyższe spostrzeżenia autorki dzieła o "ludzkiej kondycji" są prawdziwe, to i one na swój sposób przekonują, że droga powrotu do źródeł człowieczeństwa wiedzie ostatecznie ku studni Jakubowej.

Maj–czerwiec 1987

REFLECTIONS UPON THE HUMAN EXPERIENCE OF TIME

S u m m a r y

The article of Elżbieta Wolicka is consecrated to the consideration of the phenomenon of time taken in the contexts of individual human experience, contemporary cultural situation and christian faith. The starting point of the 1st part of the article is the fragment of *Confessiones* (ch. XI) of St. Augustine and the short parable of Franz Kafka entitled *HE*.

The author of the article brings to the light the dialogical basis of the human perception of time and raises up the quaestion of "a hidden sabotage of trust" which is characteristic to the social relations of our times. This is also the one among many other factors of the so called "crisis of culture" (*mal du siècle*). The crisis consists of a feeling of a threat, a burden of the past and a fear of the future.

The 2nd part of the article is concerned with the analysis of the eschatological meaning of some words of Christ in the Gospel of St. John (4, 23; 5, 25-29; 12, 13; 12, 27, 31). They reveal the christian sense of the human temporal condition in the light of "the economy of salvation" and the dialogue between a believer and God.

A catastrophic thrill, a feeling of existential paradox, a blockage of communication – the symptoms of the crisis of cultural conscience – could be described as "the eclipse of God" (M. Buber) or "the abandonment of God" (J. Ellul) in the contemporary world. The Gospel points out that in the heart of human temporal experience there is still existing *conversatio sacra* and the presence of God in our history is actual.

Summarized by Elżbieta Wolicka